

- Körösi András: *A magyar politikai rendszer*. Budapest, 1998, Osiris
- Kurtán Sándor: A „bécsi modell”. Az osztrák parlament és az EU-csatlakozás. *Politikatudományi Szemle*, 2000/3–4. szám, 71–98. p.
- Maurer, Andreas–Wessels, Wolfgang (ed.): *National Parliaments on their Ways to Europe: Losers or Latecomers*. Baden-Baden, 2001, Nomos Verlagsgesellschaft
- Saramo, Peter, a finn nagybizottság EU-titkársága vezetőjének szíves közlése, Helsinki, 2003. szeptember 10.

VÁLOGATOTT IRODALOM

- Cserny Ákos: A nemzeti parlamentek és az európai integráció. *Magyar Közigazgatás*, 3/1999. szám, 128–135. p.
- Fülöp Botond: A nemzeti parlamentek szerepe az EU-integrációban (I–II.). *Európai Tükör*, 1999. IV. évf. 6. szám, 37–62. p. és 2000. V. évf. 2. szám, 55–74. p.
- Győri Enikő: *A nemzeti parlamentek szerepe az európai integrációban. Egy Magyarország számára követendő modell*. Ph.D.-értekezés, Budapest, 1999
- Győri Enikő: A magyar Országgyűlés részvétele az integráció folyamatában. *Európai Szemle*, 1998/1. szám
- Győri, Enikő: Parliaments and the European Union – the Involvement of the Hungarian National Assembly in the Process of European Integration. In: *The Role of the Central European Parliaments in the Process of European Integration*. International Conference, Prague, 12–14 September 1997, Proceedings. Prague, 1998, Institute of Sociology, 75–90. p.
- Győri, Enikő: Parliamentary Committee in the First Two Freely Elected Hungarian Parliaments Dealing with EU Matters. *Budapest Papers on Democratic Transition*, no. 187, Hungarian Center for Democracy Studies Foundation, 1997
- Győri Enikő: Európai integrációs ügyek a magyar parlamentben. In: *Parlamentti dolgozatok, II. A bizottsági munka*. Parlamenti Módszertani Iroda, Budapest, 1995
- Pokol Béla: Uniós csatlakozás és magyar parlamentarizmus. *Politikatudományi Szemle*, 1998/1. szám, 87–98. p.
- Trócsányi László: Le rôle des parlements nationaux dans la construction européenne. In: Badó A.–Trócsányi L. (szerk.): *Les institutions constitutionnelles et l'intégration européenne*. Szeged, s.a., Faculté de droit de l'Université de Szeged, 45–57. p.

POLITIKAI FILOZÓFIA

BALOGH ISTVÁN

A politikai igazságosságról

(Otfried Höffe politikai filozófiája) II. rész*

III. AZ ALAPSZERKEZET KONSTRUKCIÓJA

A dekonstrukció eredményeként tehát lényeges megfontolásokat nyerhetünk mind a hermeneutikai, mind a preszuppozíciós-axiomatikus elméletek határain túl lehetséges alapstruktúra meghatározásához. Ezek az eredmények olyan követelményekre világítanak rá, amelyeket az alapstruktúrának ki kell elégítenie ahhoz, hogy a politikai igazságosság elveit, mint az uralom történetileg változó formáit és intézményeit különbözőképpen és különböző mértékben legitimáló elveket rá lehessen építeni, illetve Höffe felfogása szerint: ki lehessen belőle bontani. Az igazságosság elveinek magalapozására alkalmas alapstruktúrának tehát legalább az alábbi követelményeket kell kielégítenie: *először*, az alapszint követelményét, vagyis „mögékerülhetetlennek” kell lennie abban az értelemben, hogy az alapstruktúrán túl már az emberi létnek csupán *természeti* (pl. klimatikus, biológiai) előfeltételei találhatók. Ebben az értelemben az alapstruktúra a „human condition” szintjével esik egybe. *Másodszor*, az „alapszint” tartalmi-fogalmi meghatározásának a követelményét. Vagyis a kölcsönös (disztributív) előny viszonyának a meghatározása iránti követelményt egy sajátos, a leíró antropológián túlmenő speciális (leíró) antropológia plusz etika értelmében vett, normatív antropológiai modell alapján. *Harmad-*

* Az OTKA T 037189 számmal jelölt programjának keretében készült tanulmány. A tanulmány első része a Politikatudományi Szemle 2003/3. számában jelent meg.

szor, azt a követelményt, hogy az alapszerkezet önmagán túlható dinamikus viszonyként magában foglalja a jog, az állam, a politika történeti kialakulásának, emergens szintjeinek és formaváltozásának lehetőségeit. Ennek megfelelően Höffe szerint a dekonstrukció eredményeként meghatározható feltételeket olyan alapszerkezet elégíti ki, melynek lényeges elemei: 1. a csereigazságosság és a negatív érdekkölcsönösség általánossága, 2. a természetes emberi jogok alapvető normái, 3. a politikai igazságosság elvei és intézményei. Ha belegondolunk, belátjuk, hogy az alapstruktúra meghatározása olyan gondolat kísérlet eredménye, mely jóllehet empirikus értelemben nem tényszerű, ugyanakkor azonban nem is merő észkonstrukció. Az alapszerkezet a „human condition” értelmében vett alapokra épül ugyan, de nem csupán egymás melletti elemek logikai kapcsolódását foglalja magában, hanem három fokozatba rendeződő elemek együttese. Ebből következően az alapszerkezetnek, mint „reálkonstrukciónak” egyidejűleg további két követelményt kell kielégítenie: egyrészt tartalmaznia kell a legfontosabb elemek leírását, másrészt meg kell világítania azt az összefüggést, amely az elemek fokozatba rendeződését, egyáltalán a különböző szintek egymásutániságát *szükségképpen* létrehozza.

1. Az azonos környezetben együtt élő emberek számára disztributív előnyt nyújtó, egyben az erkölcsi dimenzió irányában nyitott alapszerkezetet a *kölcsönösség* elemi megnyilvánulása, illetve érvényesülése formálja. E kölcsönösség pontosabb fogalmi megjelölésére Höffe a csere modern fogalmánál részben tágabb, részben szűkebb, részben pedig eltérő fogalmát használja fel. A *csere* Höffe által értelmezett elemi fogalmából magától értetődően hiányoznak a javak és intézmények, amelyek a csere tulajdonképpen, de későbbi – mint Arisztotelész Politikája igazolja, fogalmilag első ízben az antik világban megragadható – formáihoz kapcsolódnak. Ugyanakkor azonban Höffe a fogalmat igen csak kiterjesztett értelemben használja, mert beleérti az emberek közötti mindama kapcsolatokat, melyeket az egyenlőség, a reciprocitás és a szimmetria jellemez. Továbbá: a csere az emberi együttélés legelemibb szintjén „nem a kölcsönös adás és vétel pozitív értelmében fogható fel, hanem negatív értelemben, mint negatív csere, azaz, mint kölcsönös lemondás értelmezhető” [Höffe 1989: 384]. A cseréből levezetett „negatív konszenzus” persze felkelti a gyanút, hogy nem egyébről van szó, mint a hobbesi szerződés módosított formájáról: a minden érintett általi lemondásról, hogy egymást megöljék, s így garanciát nyújtva annak elkerülésére is, hogy egymásnak áldozatul szolgáljanak. Közelebbről megvizsgálva azonban a csere és a negatív konszenzus Höffe-féle fogalmát, kiderül, hogy az

nem az eredeti szerződés „metaforájának” átírása vagy a tiszta észkonstrukció reálkonstrukcióvá értelmezése, se nem antropológiai szintű konkretizációja, hanem éppen-séggel szembefordítása a szerződéselméleti állásponttal. Höffe a pozitív teljesítmény nélküli, a közös környezetben együtt élők biológiai fennmaradása és életük fenntartása szempontjából fontos egyéb feltételeket veszélyeztető lehetőségektől való kölcsönös tartózkodást nevezi a szabadságok negatív cseréjének. Abból azonban, hogy az iménti – kiterjesztett egyben szűkített – értelemben vett csere minden érintett számára előnyös, ugyanakkor pedig a negatív (a kölcsönös lemondás) értelmében a kényszer elemét is magában foglalja még nem következik normatív jellege is. Vagy másként fogalmazva: a „moral point of view” érvényesítése az alapszerkezet antropológiai szintjén akkor lehetséges, ha kimutatható a cserében résztvevők érdekeinek olyan általánossága, mely legitimációs teljesítmények forrásaként szolgál.¹ Így tehát a külső akadályok távollétéként értelmezett szabadság [Hobbes 1999: I. 171] helyett a biológiai-testi és az életközösségi egység fenntarthatóságaként felfogott „természetes érdekhez” kapcsolódó negatív csere és konszenzus akkor tekinthető nem csupán kölcsönösen előnyösnek, hanem egyben stabilan fenntartható állapotnak is, ha belőle az erkölcsi legitimáció megalapozása is lezármasztatható. Höffe szerint ebben a negatív cserében jelenik meg az embernek, mint szabad lénynak a meghatározása; így a szabadság nem – miként Hobbesnál – a fajtársa életének kioltására hajtó ösztönök és érdekek által vezérelt lény önkénye, vagyis korlátozottságának hiánya értelmében vett szabadság, hanem a kölcsönös előnyökhöz és az ezekhez az előnyökhöz kapcsolódó általános érdeken alapuló, és ily módon igazolhatóan eleve behatárolt, szabályozott, a kényszer elemét magában foglaló tevékenység-lehetőség.

A negatív szabadságcsere már eleve két irányban is nyitottnak tekinthető: egyrészt szinkron, másrészt diakron irányban. Az elsőben – legalábbis potenciálisan – a csere nem csupán két partner közötti esemény, hanem kibővül, és a közös környezetben együtt élőket átfogó körkörös folyamat (Ringtausch) lehetősége nyílik meg. A másik esetben az együtt élő, ámde különböző nemzedékek közötti cserkapcsolat lehetőségét érzékelhetjük, amikor is a csere fázisai időben eltolódnak.

A kérdés mármost az, hogy az anarchizmus uralommentes utópiájával szemben legalábbis egy *másodlagos* természeti állapotban igazolható-e a cselekvő szempontjából *külső* kényszer jelenléte. Höffe válasza: „ahol a szabadság korlátozása minden érintett számára előnyös, ott a korlátozás

nem veszti el kényszerjellegét, ámde lényegesen megváltozik. Az a körülmény, hogy a szabadság korlátozása elkerülhetetlen éppen úgy belátható, mint az, hogy az egyes szempontjából a korlátozása külső eredetű. Ennek magyarázata az, hogy a szabadságok összeegyeztetésének feladata előzetesen adott, melyből viszont következik, hogy megszüntethetetlen kényszerelmet foglal magában” [Höffe 1989: 396].² Ennek értelmében, Höffe az elsődleges természeti állapotot a „kényszer nélküli kényszer paradox kifejezésével” jellemzi, a másodlagos természeti állapotban pedig a „természetes igazságosság” feltételeit látja teljesülni. A kényszer nélküli kényszer Höffe értelmezésében az elsődleges természeti állapotban megjelenő spontán *önreguláció*, mely a következő fokozaton – a másodlagos természeti állapotban – az igazságosságnak közvetlenül az intézményesülés előtti, következésképpen jog és állam előtti normatív dimenzióját alapozza meg, s ennyiben legitimációs kiindulópontot, pontosabban a legitimáció elméleti megalapozását szolgáltathatja a *politikai* igazságosság koncepciója számára.³

2. A kölcsönösen előnyös csere Höffe-féle koncepciójának politikaelméleti konzekvenciáit nem a szerződéselmülethez való viszonyában, hanem a szabadságfogalom értelmezése kapcsán mutathatjuk be a legszemléletesebben. A tetszőleges, illetve érdekkövető cselekvés akadálytalanságaként, korlátozásának hiányaként értelmezett szabadsággal szemben Höffe úgy véli, hogy a szabadság nem más, mint az ember testének és életének fenntartásához, integritásához fűződő érdek olyan érvényesítése, mely eleve – mint human condition – feltételezi az azonos környezetben élő valamennyi más ember ugyanilyen (tehát általános) érdekének fenntartását és elismerését. A kölcsönösséget fenntartó „transzcendentális érdek” és a hozzá kapcsolódó, illetve belőle levezetett szabadság eleve szociális jellegű, mégpedig a szocialitás konkrét történeti, lokális és egyedi formáitól függetlenül [Höffe 1991: 27–28]. Az elismerés kölcsönösségének általánossága nem egyéb, mint az önkéntes csereaktusban fellelhető egyenértékűség *quid pro quo* igazságosságelve: „Az adás és a vétel egyenértékűségének elvén megvalósuló csere igazságossága vitathatatlan”, mely éppen ezért a csereigazságosság arany szabályaként fogható fel [Höffe 1992: 121]. A szabadságok transzcendens cseréje, mint további megalapozást nem igénylő „szolid és elegáns erkölcsi elv” a természetes emberi jogoknak olyan bázisa, mely „minden kultúrában érvényesen interpretálhatónak fogható fel” [Kettner 1997: 251] anélkül, hogy az embert eleve politikai lényként kellene definiálnia, és anélkül is, hogy az elemzésben a modern jogállam

viszonyait kiterjesztő módon kellene alapul vennie. Ahhoz azonban, hogy e szolid, egyben mögékerülhetetlen alapba a természetes emberi jogok lehorgonyozhatók legyenek, további kiegészítésre van szükség. Nevezetesen: a természetes igazságosság elvének, mint a cserében résztvevők egymással szembeni kölcsönös igényének, illetve kötelezettségének sajátosságával kell rendelkeznie. Ez akkor következik be, amikor a transzcendentális érdek nem csupán a körkörös kölcsönösségekben rejlő, a negatív cserén folytonosan túlmutató tendenciaként érvényesül, hanem ezen az alapon, mint a közös környezetben együtt élőknek az egyessel szembeni *teljesítménye* jelenik meg. E teljesítmény szó szerinti értelemben fordul az egyessel szembe, amennyiben *tilalmat*, mégpedig a fajtárs élete kioltásának a tilalmát jelenti. A másik oldalon viszont a teljesítmény pozitivitása tűnik ki, amennyiben az egyesnek a védelmét, testi épségét és életfeltételeinek biztosítását foglalja magában. Következésképpen az igazságosság előzetes (protoigazságosság) elve a következő: „Az eredeti kölcsönös elismerés révén az emberi faj valamennyi egyedének beszámítható képességgel rendelkező lényként önmagát és másokat azonos joggal rendelkezőnek kell elismernie.” [Höffe 1999a: 88]. Az egyes szempontjából tekintve tehát a szabadság külső feltételeket jelent, s ennyiben – legalábbis potenciálisan – kényszer jellegű, „ámde semmiképpen nem a pusztá erőszak, hanem az erkölcsi kényszerre való *jogosultság* (Zwangsbefugnis), illetve a vele való rendelkezés erkölcsi jogosultsága értelmében. [A] kényszer tehát nem agresszió és erőszak, hanem a cselekvés mások részéről, azaz külső forrásból eredő behatárolása.” [Höffe 1989: 403–404]. A kényszerrel való rendelkezés ekkor általános, tekintve, hogy a közös környezetben élők mindegyike a többiekkel szemben ugyanazon az alapon ugyanazokkal az erkölcsi jogosultságokkal és alapvető szabadságokkal és e szabadságok védelmének egyazon lehetőségeivel rendelkezik. Ez az állapot tehát nem tár ki ajtót és ablakot mindenfajta kényszer előtt: szigorúan megmarad a kölcsönös előnyök elvénél, s ennek alapján a limitált kényszer közvetlen legitimításának a területeként definiálható. Ezért az első jogkonstituáló elv így hangzik: „A jog, mint szigorú értelemben mindenoldalúan érvényes szabály szemben áll az egyéni önkénnyel, valamint a személyes erőszakkal és ezért az emberek közötti kapcsolatok meghatározó formájának kell lennie.” [Höffe 1999a: 88].

A Höffe-féle reálkonstrukció alapstruktúrájának a természetes emberi jogokat jelentő szintjét összefoglalóan jellemezve a következőket mondhatjuk. Résztvevői álláspontból tekintve a közös környezetben együtt élők olyan körkö-

rös és egyben diakron cserekapcsolatáról van szó, mely egyrészt magában foglalja a résztvevők biológiai-testi és életkötődései kölcsönös elismerését, másrészt a jog irányába mutatóan transzcendens jellegű. Ez utóbbi sajátosságánál fogva a cserében foglalt érdekek és kötődések általánosan és önkéntesen követett – illetve követhető – elvekké emelkednek. Megfigyelői álláspontból tekintve az általánosan követett elvek, mint az egyes számára kényszer jellegű külső, illetve eleve adott közösen elfogadott szabályok jogként jelennek meg. Ez a külső nézőpont azonban legfeljebb csak átmeneti mozzanat, mégpedig annyiban, hogy a kölcsönös cserében részt vevő egyes számára, mint előzetes szabályrögzítés jelenik meg, de amelynek a résztvevő számára előnyös voltáról maga a résztvevő közvetlen bizonyosságot szerezhet, így számára saját belátása szerint követhetőnek bizonyul, továbbá a szabály transzcendens-általánosító megerősítésében önkéntesen – a kényszer nélküli kényszer alapján – vehet részt.⁴ A „természetes emberi jogok” tehát csak annyiban jogi jellegűek, amennyiben az alapszerkezetnek ezen a szintjén megjelenik – egyben azonnal fel is oldódik – a szabály külső kényszer jellege. A kérdés most már az, hogy ez a jelenlévő, de feloldódó mozzanat mennyiben és milyen feltételek között megy át szűkségképpen a reálkonstrukció következő szintjére.

3. Az elsődleges és a másodlagos természeti állapot, s ezzel összefüggésben a természetes igazságosság és a természetes emberi jogok közötti transzformációt Höffe érvelésének eddigi szakaszában, vagyis a reálkonstrukció kidolgozásának menetében, a *konstrukció* transzcendens-generalizáló elemére alapozta. A következő lépést azonban egy lényeges váltással, nevezetesen a konstrukció valóságközelítő elemére építve teszi meg, s a természetes igazságosság, valamint a természetes emberi jogok szintjét, mint „valóságdeficit” állapotot írja le: „A cselekvés szociális szabályai, melyek a kényszer mozzanatával kapcsolódnak össze, kétségtől jögi jellegű szabályok. Ezek a szabályok jelölik ki az alapvető szabadságok, illetve az emberi jogok körét, s ezért elemi építőkövei egy disztributív előny mentén alakuló, következőképpen igazságos jogrendszernek. [Ámde] a legitimitásióról folyó fundamentális diskurzusban még nyitva marad az a kérdés, hogy vajon a természetes jogtársadalom (Rechtsgesellschaft) már a legitimitációelméleti végső fokozatát jelenti-e, avagy csupán átmenetet alkot az intézményes, pontosabban az állami formában megjelenő jogtársadalomhoz” [Höffe 1989: 405–407]. Höffe válasza a második lehetőség melletti állásfoglalás, s úgy véli, hogy az intézmények, valamint az állam, illetve a jogrend feltételeinek megvilágítása külön elemzést igényel, melynek ered-

ményeként a disztributív előnyös igazságosság elve, a hozzá kapcsolódó emberi jogok, valamint a legitimitáció kérdése együttesen válik megválaszolhatóvá. Azok a feltételek azonban, amelyek az intézmények és az állam, valamint a jogrend létét igazolják, immár nem a reálkonstrukció korábbi szintjeinek szerkezetéből adódnak, hanem a modern (vagy legfeljebb premodern) társadalomszerkezet sajátosságaiból, *reálkonstrukciójából* fakadnak. Ezek a joghoz, mint intézményes kényszerhez kapcsolódó feltételek Höffe szerint a következők: a szabályjelleg, a szankció, valamint a közakarathoz kapcsolódó erőszak. E feltételek viszont akkor teljesülnek, ha először, világossá válik és megoldódik a jogok közös és kölcsönös interpretációjának különbségéből adódó dilemma, másodszor, ha tisztázódik és megoldódik az előzetesen definiált jog általános elismerésének hiányosságából fakadó dilemma. E dilemmák keletkezésére nézve azonban Höffe nem szolgál részletesebb felvilágosítással, ehelyett az ember általános cselekvőképességére utal, melybe hallgatólagosan egyúttal beleérti az egyén cselekvési autonómiáját is.⁵

- a) A transzcendentális érdek fogalmának, mint „az antropológia és a transzcendentálfilozófia összekapcsolásának” Höffe reálkonstrukciójában a konkrét csereaktus általánossá emelését kell szolgálnia, melynek eredményeként a természetes emberi jogok legalább implicit módon a szabadság és a tételes emberi jogok, valamint „az ember univerzális fogalmát” foglalják magukban [Höffe 1996a: 67–68]. E fogalom tartalma azonban az érintettek számára meghatározatlan, differenciálatlan és homályos: a közös környezetben élők és az egymással körkörös cserefolyamatban állók, mint „konkrét individuumok” nem tudják pontosan, hogy mit tehetnek meg és mit nem, mert hiányzik az ember, a szabadság, a jogok stb. közös-kölcsönös, a résztvevők számára is ismert meghatározottsága. E közös-kölcsönös meghatározottság hiányát Höffe az interpretációk konfliktusaként jellemzi, mely a konkrét cselekvés szabályai egységesítésének áll útjában. Az egyéni interpretációk konfliktusait Höffe az igazságosság olyan „valóságdeficitjének” tekintti, mely az *intézmények* szükségességét vetíti előre, tekintve, hogy a cselekvés körülhatároltságának egységessége esetén „az egyes személyek többé nem lehetnek saját ügyük bírái”. A jognak az emberek közötti domináns viszonyból intézménnyé kell válnia ahhoz, hogy a résztvevők számára is definitív alakot öltönn. Az interpretáció konfliktusából tehát a természetes jogtársadalom megszűnése és magasabb szinten történő helyreállításának elkerülhetetlensége vezethető le [Höffe 1989:

410–412]. Az autonóm egyén szempontjából disztributív előnyt biztosító, ezért habár külső, azonban belátható érdek alapján követhető szabály jelenti az alapját az ésszerűség és a jog összekapcsolásának: „Ahol a jog uralkodik, ott az ész is uralkodik; a társadalom jogi önszerveződése egyben önmaga ész alá rendelésének bizonyos fokát is jelenti” [Höffe 1996a: 41].

b) A szabályok meghatározása az egyik szükséges, ámde nem elégséges feltétele a jog kialakulásának. Az autonóm cselekvők esetében ugyanis a szabályok ismerete nem biztosítja azok követését is, így elveszhet a kiszámítható, kooperatív cselekvés lehetősége. Höffe szerint a szabályok követését veszélyeztető elismerési dilemma két alapesete állhat fenn:

– A kooperáció meghiúsulására vezethet, ha a kölcsönösen előnyös együttműködés ismert szabályait megszegve egyes cselekvők a többiek szabálykövetésére hagyatkozva, kivonják magukat a szabály alól, viszont a közös cselekvés előnyeiből a többiekkel azonos részt kívánnak maguknak. E „potyautas-szindróma” az egyesek kisebb erőfeszítése mellett egyenlő előny szabályát követi, és végül a szabálykövető cselekvés fokozatos leépülését, s ezzel a cselekvés eredményének nulla értékéhez közelítését hozza magával.

– A „negatív kooperáció”, melyet Höffe a játékelméleti „fogolydilemma” példáján illusztrál, az előbbivel szemben az ismert szabályok mások általi *alkalmazásának* nem ismeretéből fakadó kooperáció előnytelen-ségét, vagyis a kölcsönös előnyöknek, kölcsönös előnytelen-ségbe fordulását igazolja.

A már ismert jog követésének biztosítása tehát további követelmények teljesülését követeli meg, azaz a jognak a kényszeralkalmazás lehetőségével megerősített normává emelését igényli. A Höffe által fokozatokba a Rawls-féle elsőbbségi szabályhoz hasonló rangsorba rendezett szabályok közül a három alapvető elv a következő:

a) *A kölcsönös pozitív teljesítmények révén valamely jogkö-zösség minden tagja számára a cselekvési szabadság egy köre biztosítandó, mely a pozitív szabadságjogok formáját ölti.*

b) *Ezáltal elismerik az igazságosság első elvét, a jogi formát: csak azok a pozitív szabadságjogok igazságosak, amelyeknek mindenoldalú érvényesítése lehetséges.*

c) *E második elv felette áll a harmadik elvnek: csak azok a pozitív szabadságjogok igazságosak, melyek az azonos negatív szabadságok elvével összeegyeztethetők.* d) *A pozitív szabadságjogok egyrészt eszközöket és forrásokat igényelnek, másrészt kultúrafüggők. Ezért komparatív természetűek.* [Höffe 1999a: 88–89].

Röviden összefoglalva: Höffe eredeti kiindulópontjához kiegészítő szempontokat kapcsolva, illetve eredeti programjától némiképpen elkanyarodva azt a tézist fogalmazza meg, hogy egyéni cselekvési autonómiák esetén az eredetileg disztributív előny elvére épített igazságosság érvényesítése csupán a kényszer alkalmazásának lehetőségével felruházott, a kölcsönös előnyöket, mint emberi jogokat szem előtt tartó intézményesített jogrendszer révén lehetséges. Ugyanis csak ilyen jogrendszer esetén valósulhat meg a jogok és a kötelezettségek együtt tartása: a természetes állapot nem igazságtalan, hanem a szabály- és jognélküliség állapota [Höffe 1989: 428]. A disztributív előny forrásaként szolgáló csereigazságosság elvének pozitív emberi jogokká alakítása, intézményesítése, végül az érvényesítéséhez kapcsolódó kényszer együttesen az igazságosságot „nem specifikusan mai értelemben vett” állami-politikai szintre transzformálja, és mint politikai igazságosságot jeleníti meg.

IV. REKONSTRUKCIÓ: AZ IGAZSÁGOSSÁG STRATÉGIÁI

A csereigazságosságban foglalt disztributív előnyre építve Höffe két fontos, a kategorikus imperativus státusával felruházott elvet fogalmaz meg. A két elv fontossági sorrendben követi egymást: az első, az emberi jogok erkölcsi alapjaira épülő jogimperativus elve, melynek értelmében az emberi együttélés szükségképpen formája a jog. Ez tehát a jog erkölcsi megalapozása: a kategorikus jogimperativus a jogot *a priori* köti az erkölcshez. A másik a kiegészítő jellegű elv az államimperativus (Staatsimperativ), melynek értelmében a disztributív előnyből levezethető kötelezettség az erkölcsileg megalapozott jog (jogimperativus) érvényesítése, mely viszont az emberi együttélésnek szükségképpen a kényszer eszközeivel felruházott állam formáját igényli [Höffe 1997: 135, 148, 261]. A reálkonstrukció gondolat kísérletének disztributív csereigazságossága tehát a politikai igazságosság realitásába és legitimitásába fut ki. S ez az a pont, ahol nem csupán a jogpozitivizmussal, és az anarchizmussal folytatott vita befejeződik, hanem ahol – a feladat befejeződésén – egyáltalán véget ér az állam és a jog legitimitásáról folyó elméleti diskurzus is. Legitim a jog, ha a szabadságok cseréjében benne rejlő kölcsönös korlátozása minden érintett számára igazolhatóan előnyös és ezért a korlátozás alkalmas arra, hogy az érintettek egyetértsenek vele. És legitim az állam annyiban és addig, amennyiben és ameddig a legitim joghoz kapcsolódó kötelezettségek érvényesítését biztosítja. Ily módon a jog és az állam kényszerjellegének kérdése is másként merül fel: „Az emberek közötti joghoz kapcsolt kényszer nem csupán erkölcsileg legitim, hanem a kényszerjellegű jog létrehozása erkölcsi követelmény” [Höffe 1997: 149]. Következésképpen nem az a kérdés,

hogyan az emberi együttélés jogi és állami formája általában véve legitim-e vagy sem, hanem az, hogy milyen mértékben kapcsolódik össze a kényszer jogi és állami formája az igazságossággal. Ennek az összekapcsolásnak sokféle történeti és kulturális formáját, eljárását, módzatait nevezi Höffe a politikai igazságosság stratégiáinak.⁶ E stratégiák sokféleségét illetően Höffe megkülönböztetést tesz egyrészt a modernség történeti aspektusát jelző stratégiatípusok (1.), másrészt a modern jogállam viszonyai és nemzetközi alkalmazás formái között (2.). A mögöttes kérdés a megkülönböztetés mindkét esetében az, hogy vajon a modern jogállami⁷ berendezkedés milyen mértékben garantálja az erkölcsi-politikai megalapozottságú emberi jogok kiteljesedését, s e garancia megfelelő alapot jelent-e arra nézve, hogy kiindulópontja legyen a formálódó világrendszer politikai berendezkedését szabályozó elveknek?

1. A két – egymást behatároló és kiegészítő – stratégiatípus: egyrészt a „pozitivitás stratégiája” (a), másrészt az értékelő stratégia (b), arra ad magyarázatot, hogy az igazságosság tapasztalattól független (azaz gyakorlati metafizikai értelemben vett) elvei milyen mértékben valósulnak meg az empirikus világban.

a) Ha tehát a metafizikai státus rangján megfogalmazott emberi jogok kategorikus normaként igazolhatók, akkor a pozitivitás, vagyis az érvényesítés intézményes garanciájának első aktuális kérdése: vajon a demokrácia politikai rendszere megfelelő biztosítékát jelenti-e az igazságosság elvére alapozott emberi jogoknak? Höffe kettős választ ad a kérdésre. Egyrészt a parlament és a népképviselő az államnak olyan szerveződési formái, amelyek az igazságosság érvényesülésének alapfeltételei, másrészt viszont úgy véli, hogy a „demokrácia önmagában nem elégséges feltétele az emberi jogok biztosításának”. Ennek oka az, hogy a demokratikus döntési eljárást meghatározó többségi elv nem elégíti ki a minden érintett számára előnyös igazságossági elv követelményét. A többségi elv ugyanis nem zárja ki annak lehetőségét, hogy azok az intézmények, melyek elegendő erővel és hatalommal rendelkeznek ahhoz, hogy az igazságosság elvét és az emberi jogokat érvényesítsék, azoknak – történetileg és elméletileg igazolhatóan – elegendő hatalmuk van arra is, hogy felszámolják, vagy legalábbis korlátozzák e jogokat és az elvek érvényesítésének biztosítékait [Höffe 1989: 460–461]. Ez utóbbi lehetőség kizárására a „második szinten bevezetett szabályok” voltaképpen az első szinten elfogadott igazságossági elvek és emberi jogok ismétlései. A második kérdés tehát az, hogy miképpen működnek és hogyan intézményesülnek e második szintű szabályok a demokratikus alkot-

mányos jogállam keretei között. Az alkotmányos jogállam keretei között az emberi jogok nem csupán erkölcsileg megalapozott, s ilyenként minden érintett számára erkölcsileg kötelező igazságossági elveket érvényesítő legitim követelmények, hanem erre az alapra épített alkotmányos, ezért legitim és legális alapjogokká transzformált intézményes jogok. Míg az első esetben erkölcsi-politikai posztulátumokról, a másodikban időben és rendszerben általánosan, vagyis magára az államra nézve is kötelező jogi normákról van szó.⁸ E meghatározásból, illetve az antropológiai megalapozottságú igazságosság elveivel való összekapcsolásból következően az emberi jogok alapjogokká formálásának története „nem nyúl farknyi elbeszélés, hanem hosszú regény, folyamatos fejlődéstörténet”, melynek történelmi kezdetei az 1215-ös Magna Charta Libertatumig és az 1222-es magyar Aranybulláig vezethetők vissza [Höffe 1989: 463–466]. A pozitivitás stratégiája keretei között megvitatandó harmadik kérdéskör a minimális állam vagy a szociális állam közötti állásfoglalást érinti. Az állam szerepét illetően Höffe a radikális libertáriánus álláspont ellenében a korszerű liberális koncepció mellett foglal állást, s ezen a ponton nem csupán egyetért Rawlsszal, hanem érvei is ugyanazok: annak, hogy az emberi jogok valamely jogrendszerben a lehető legteljesebb körben alapjogokként intézményesüljenek⁹ és érvényesüljenek, nélkülözhetetlen szociális feltételei vannak. A szociális állam melletti eme érvet azonban Höffe nem a plurális politikai rendszer tényéből és fenntartásának szükségességéből vezeti le¹⁰, hanem – Rawlsszal éles ellentétben – éppenséggel a kanti tradícióhoz közvetlenül kapcsolódó „gyakorlati metafizikai” megfontolásokból.¹¹ A szociális állam szociális felelőssége tehát elválaszthatatlan ugyan a részvétel jogától, kötelezettségei azonban közvetlenül az igazságosság alapelveiből, nem pedig (vagy nem csupán) a politikai pluralizmus fenntartásának szükségességéből fakadnak. Szociális állam és jóléti állam persze nem azonosak, s különbségük nem a boldogulás különböző fokában, hanem módjában van: a szociális állam a boldogulás feltételei ügyében visel felelősséget, a feltételek felhasználását pedig a csoportok, illetve egyének felelősségi körébe utalja. Következtetésként adódik, hogy az egyének aktív és küzdelmes boldogulásának feltételeit pozitív jogrendszerben megtestesítő szociális államot tekintve Höffe a politikai igazságosság tényleges otthonának.

b) A politikai igazságosság pozitív jogi és állami formáit és intézményeit létrehozó plurális és dinamikus modern

társadalmakban a jog – jogalkotás, jogszolgáltatás – előtt nem a pozitivitás megteremtése, hanem folyamatos megújításának, bírálatának és újraértékelésének feladata áll. Höffe ebben a tekintetben is a szociális államot tekintti olyan politikai berendezkedésnek, amelyben az emberi jogokat, a szabadságjogokat és a részvétel jogát „egy ideális terv előképe alapján fokozatosan közelíthetik” [Höffe 1989: 475]. Ily módon a politikai igazságosság egyben a folyamatos kritika elemét foglalja magában, mely az igazságosság erkölcsi-politikai elveire épül, gyakorlati megvalósulását illetően pedig kommunikatív folyamatként fogható fel. Höffe e kommunikatív folyamatot – Habermas kommunikatív cselekvés elméletéhez közelítve – olyan eszmecsereként fogja fel, melynek legfontosabb jegyei: először, hogy gyakorlati célja a konfliktushelyzetek konszenzusos megoldása. Másodszor, hogy az eszmecsereben részt vevők előzetes szándékát és képességét feltételezi a gyakorlati és elméleti tanulásra, végül harmadszor, hogy a kommunikáció szereplőinek kölcsönös elismerését foglalja magában, illetve előfeltételezi. A politikai igazságosság ügyeiben gyakorlati döntés (az igazságosság elveire épülő gyakorlati kritika) céljából folyó kommunikációt azonban – Habermas koncepciójától immár eltérően – Höffe nem az igazságosság elv megalapozásának tekinti, hanem az igazságosság elvének megalapozottságát éppenséggel a kommunikációs folyamat előfeltételének fogja fel. Az igazságosság kategorikus emberjogi elveinek konkrét gyakorlati érvényesüléséről folyó, konszenzusra irányuló kritikai diskurzus – Höffe értelmezése szerint – két fontos szinten zajlik: egyrészt erkölcsi-politikai szinten, másrészt a tudomány területén.

– Az erkölcsi politikai diskurzus az igazságosság elveit és a jog keretei között folyamatosan keletkező problémákat kapcsolja össze, mintegy a jogfejlődés új stádiumaként, amikor is „a jog a politika tárgyává válik és a tudományos ismeretek igénybevételével a társadalom újabb igényei iránti érzékenységet megemeli.¹² Ily módon a jog fejlődése erőteljesen az igazságosság elvei iránti elkötelezettséghez kapcsolódik” [Höffe 1989: 481].

– A politikai ügyekben folytatott tudományos diskurzus a tudományos racionalitás és az igazságossági elvek összekapcsolását teszi hatékonyá. Kompetenciája nem több, mint „racionális vétőjog” (de semmiképpen sem politikai vétő), azaz olyan döntési javaslatoknak a kizárása a politikai diszkusszióból, melyek a tudományos követelményeknek (fogalmi egyértelműség,

módszertani következtetlenség) nem tesznek eleget. Ez nem tanácsadás, hanem a politikai cselekvés terének a körülhatárolása.

Az igazságosság elveinek gyakorlati alkalmazási módjait kutatva Höffe nem csupán konkretizálja, hanem némiképpen át is értelmezi a modernség politikai projektjére vonatkozó korábbi álláspontját, amelyet az uralom legitimitásának és limitálásának kettősségeként fogalmazott meg: az államhatalom jogi és politikai limitálásának programja fokozatosan áthajlik az állam szociális és társadalmi kötelezettségének koncepciójába. Höffe ezt a váltást a minimális állam és a szociális állam alternatívájának feszültségében jelzi, mégpedig az elvek vizsgálatától és megalapozásától fokozatosan eltávolodva az állam és a jogrend által elismert és vallott elvek érvényesítésének feltételeit állítva egyre inkább az elemzés centrumába. A politikai igazságosság koncepciója így módon mindinkább a reflexív modernizáció politikai projektjeként jelenik meg.¹³

2. Höffe ambiciózus elméleti programja, mely a modernség politikai projektjét az állam- és jogrend antropológiai megalapozottságú legitimációjával kívánja összekapcsolni, végső konklúziójában nem elégedhet meg az állam szociális és politikai kötelezettségvállalásának megállapításával és igazolásával. Másként fogalmazva: a politikai igazságosság programja nem végződhet a politikai legitimációnak funkcionális legitimációba fordításával. Ennek a konklúzióknak a körvonala az, hogy az utóbbi fél évtizedben elsősorban magának az államnak és a jogrendnek az újabb változásai felé fordulva, megkísérelje a politikai igazságosság új dimenzióit feltárni, egyrészt magában a modern államban, másrészt abban a világrendben – a globalizáció körülményei között – amelyben a modern államnak, mint a politikai igazságosság kiteljesedésének és továbbfejlődése forrásának meghatározó szerep jut. Az eredeti program folytatásaként Höffe a modern jogállamnak az igazságosság elvein alapuló legitimációját három perspektívában vizsgálja meg. Először az állam és a társadalom viszonyának, valamint az állam feladatai változásának az igazságosság elveit érintő összefüggésében (a), másodszor a nemzetállam problémájával kapcsolatban (b), végül pedig a „világállam”, illetve a nemzetközi hatalmi viszonyok legitimációjának kérdésével összefüggésben (c).

a) Az állam és a társadalom viszonyát illetően kettős tendencia figyelhető meg. Egyfelől az állam „hatalomvesztése”, másrészt feladatainak növekedése, valójában nem csupán az abszolutista állam tradíciójához kapcsolódó – hierarchikus, egyben a társadalom centrumaként felfogott állam – korszakának végleges lezárulását és (a má-

sik oldalon) kompetenciájának kiszélesedését jelzi, hanem az államhatalom „relációváltását” is jelenti [Höffe 1999a: 152–156; 160–165]. E kettős irányú változással Höffe az igazságosság elv oldaláról világítja meg azt a tendenciát, amelyet Habermas a jóléti állam válságaként jellemez,¹⁴ azonban éppen ellentétes előjelű következtetéssel. Ugyanis egyfelől a relációváltás kényszerítő elemét az adja, hogy az államot és intézményeit különböző szabályozó, redisztributív, intervenciós, konzultatív és konszenzusépítő működésük során, fokozottan kötik az igazságosság kinyilvánított elvei. Másfelől viszont Höffe a relativitás jelenségének azt tartja, hogy az állam a közjó érdekében csak korlátozott mértékben cselekvőképes: az igazságosság elvének érvényesítése iránti igény folyamatosan meghaladja lehetőségeit. A következmény az, hogy miközben eróziós nyomás érzékelhető az államhatalomra, azonközben szívóhatás működik az állam szabályozó, regulatív szerepének erősítésére.

A modern államnak az abszolutista állam deheroizálása-ként jellemezhető átalakulása és metamorfózisa a belső tényezőkön túl külső indítékot is kap a cselekvési jog – a szuverenitás – külső korlátozása révén. A nemzetközi jog szerepének erősödése, a nemzetközi szervezetekhez kapcsolódás kiterjedése, a nemzetközi biztonsági rendszer követelményeihez igazodás növekvő kényszere jelzi e folyamatot. Ezekhez a külső korlátozó tényezőkhöz kapcsolódnak újabban a globalizáció különböző területei, melyek az igazságosság új, az állam szuverenitásán kívül eső normáit generálják, így – egyebek mellett – a szociális standardok akceptálását, a fejlődési kényszert, a globális szolidaritás elismerését, a környezetvédelem globális rendszerében való részvételt teszik elkerülhetlenné [Höffe 1999a: 407–421].

- b) A szuverenitás problémájához kapcsolódóan merül fel Höffe számára *először* a *nemzetállam* korábban mellőzött kérdése. Hogy azután – mielőtt még az igazságosság elvei megalapozásának, igazolásának vagy érvényesülésének szempontjából megvizsgálná jelentőségét – négy érvet hozzon fel a nemzetállam perspektívájával szemben. Először, az állam legfontosabb feladatai – mint például a jogbiztonság, a polgárok közötti érdekellentétek kiegyenlítése, az igazságosság elvei szerinti intézményi berendezkedés – nem a „nemzethez, hanem az államhoz kötődik”. Másodszor, a globalizáció keretfeltételei lazítják a problémák lehatárolt nemzetállami kezelését. Harmadszor, az emberi jogok univerzális jellegének elismerése a nemzetállam számra legitimációs problémákat vet fel. Negyedszer, növekvő mértékben merül fel a fo-

galmi különbségtétel szükségessége az állam egyedisége és nemzeti jellege között, például a soknemzetiségű államok esetében. [Höffe 1999a: 176]. Az igazságosság elveinek szempontjából viszont Höffe a nemzetállamra vonatkozóan történeti és fejlődéelméleti konzekvenciák levonását tartja szükségesnek. Ha ugyanis általában véve a jog és az állam az emberi együttélésnek egészen az antropológiai alapokig visszavezethető *formája*, egyben pedig igazolhatóan olyan intézményes szerveződési forma, amely az igazságosság metafizikai jellegű (gyakorlati metafizika) elveinek érvényesülése, akkor ebből a nemzetállamra nézve kettős következtetés vonható le. Egyrészt az, hogy a nemzetállam nem valamiféle történeti véletlen, egyben azonban nem is egyedüli lehetséges együttélési forma.¹⁵ Másrészt levonható az a következtetés, hogy a nemzetállam „erodálódása” a globalizáció körülményei között korántsem hanyatlás, hanem az emberi együttélés jogi és állami formája fejlődésének újabb perspektíváját megnyitó történeti lehetőség, mely az igazságosság elvei érvényesülésének kritériuma szerint ítéltető meg. Ez a nézőpont nem csupán Höffének a nemzetállammal kapcsolatos felfogását határozza meg, hanem egyáltalán a politikai igazságosság elméleti programjának lényegét és alapját alkotja.

- c) Az állam- és jogrendszernek a politikai igazságosság metafizikai jellegű elvei szempontjából végigvezetett vizsgálata képezi az alapját az állam (illetve egyes feladatai), valamint a jogrend perspektívái iránti szisztematikus elméleti érdeklődésnek. Höffének erre vonatkozó kérdése a következő: milyen az a világrend, amely önmagát szervezi meg oly módon, hogy önszerveződésének jogi és állami formáit erkölcsi-politikai elveknek veti alá. Azonban az általános (gyakorlati metafizikai) elvek, illetve alkalmazásuk két irányban ágaznak el: egyrészt a világrendszer dimenziójában a konfliktusok kezelésére hivatott szabályokat generálnak, melyek érvényesítése a „pártatlan harmadik” szerepében megjelenő közhatalomnak az igazságosság elvei szerinti működését feltételezik.¹⁶ Másrészt a konkrét politikai rendszerekre nézve az igazságosságnak az emberi jogokhoz és a demokrácia politikai rendszeréhez kapcsolása feltételezi az igazságosság jogi és politikai rendszerének intézményes, rendszerjellegű kiterjesztését, vagyis „az igazságosság modernizációját”, mely nem épülhet a globális demokratizálódásra, vagyis a modern alkotmányos demokráciák politikai és jogi intézményrendszerének kiterjesztésére.¹⁷ A békés világrendre vonatkozó, mint a kantai „örök béke” elvei szerinti berendezkedés megvaló-

sítását célzó víziójában Höffe a politikai igazságosság univerzális érvényessége alapján három szint megkülönböztetése és intézményesítése mellett érvel: a globális „ultramínimál-állam” szintje, mely átmeneti állapot a „világköztársaság” intézményes, közhatalommal rendelkező berendezkedéséhez, az egyes államok jogi és politikai rendszerének, valamint kapcsolatainak szintje, végül közvetlenül az emberi érintkezés szintje. A három szint a politikai igazságosság differenciált területeinek a körvonala is egyben: az önrendelkezés, a demokrácia és az emberi jogok elvei érvényesülésének lehetősége nyílik meg a különböző szerveződési szinteken, melyekre nézve Höffe részletező reformjavaslatokkal is szolgál. A kritikákhoz visszavezető, egyben további megfontolásokat igénylő kérdés viszont az, hogy vajon a politikai igazságosság mindhárom területe és tagoltsági szintje értelmezhető-e az eredeti kiindulópontból, az egyesek közötti csere tágon értelmezett viszonyából?

V. A POLITIKAI IGAZSÁGOSSÁG: BETELJESÍTETLEN PROGRAM?

A világköztársaság nem egyszerűen a jelenlegi nemzetközi szervezetek hatókörének, jogkörének kiterjesztése, jóllehet a szervezetek reformján keresztül vezet az út a majdani „föderális világállam” kialakításához.¹⁸ Höffe erre vonatkozó megfontolásai abból a felismerésből fakadnak, hogy mivel az egyes államok hajlamosak az általuk elfogadott elvek, megállapodások megsértésére, ha érdekeik ezt diktálják, ezért a szóban forgó elvek és megállapodások érvényesülése csak úgy biztosítható, hogy megfigyelői státusba helyezett „felettes állam” kényszerítő és szankcionáló szervezetét hozzák létre. A politikai igazságosság kérdése azonban Höffe eredeti programjának értelmében nem a világállam vagy világköztársaság szükségességére, funkciójára, hanem legitimitására, vagy másként: megalapozására vonatkozik. A gyakorlati végkövetkeztetés tehát visszavezet a kritikások által a kiindulóponton már feltett kérdéshez: előfeltevései és alapfogalmai mennyiben teszik lehetővé Höffe számára, hogy megvalósítsa a politikai igazságosság koncepciójaként megfogalmazott programjának legfőbb célját, vagyis a célszerűségi és hasznossági-funkcionális elméletek olyan meghaladását, amely nem fordul át egy hermeneutikai cirkulusban a modern demokratikus és szociális jogállam önigazolásába. E program átfogó kifejtését követően (Politikai igazságosság, Kategorikus jogelvek) kibontakozott heves vitában a megvalósítás iránti fenntartások alapvetően két problémakör kapcsán váltak világossá. Egyrészt az előzetes megfontolásoknak a kanti filozó-

fiára – pontosabban Kant gyakorlati filozófiájának sajátos interpretációjára – építésével (1.), másrészt a csere fogalmának Höffe általi értelmezésével, és alapfogalommá emelésével összefüggésben (2.). Ha viszont a magunk részéről alternatív álláspont lehetőségét is keressük, akkor két további kapcsolódó témakört is be kell vonnunk a kritikai elemzésbe: az alapvető antropológiai tényállást (3.), és a Höffe által az antik és a modern szembeállításának, illetve megkülönböztetésének nevezett problémát (4.).

1. Kétségtelen, hogy Höffe nem csupán programjának, elméleti koncepciójának és alapfogalmainak kidolgozásánál tekint a Kantot elméleti forrásának, hanem jövőképeknek megformálásában és konkrét javaslatainak megfogalmazása során is Kant megfontolásait tekinti mérvadónak. Mégpedig annál fogva, hogy először is: „Kant mindmáig az egyetlen nagyformátumú gondolkodó, aki a békét a filozófiai alapfogalom ragján fogalmazza meg. [Másodszor], hogy eme alapfogalmat összekapcsolta az emberi jogok iránti kötelezettségen alapuló köztársaság gondolatával. [Továbbá], a köztársaság fogalmát kozmopolitikai perspektívában, a nemzetközi jog és világpolgári irányban kitágította. [Végül] Kant a politikusbölcsekről szóló platóni tanításnak republikánus átfordítását adta: nem a filozófuskirályok elitjének, hanem maguknak az egyenlő és felvilágosult népeknek kell saját uralmi rendszerüket megalkotniuk és működtetniük.” [Höffe 2001: 11]. Így aztán Höffe elmélete két – igaz: korántsem lényegtelen – módosító megfontolással, egy elméleti-gyakorlati és egy antropológiai-elméleti „korszerűsítéssel” valóban „keresztül-kasul kantiánus” [Ludwig 1997]. E szigorú kantiánizmus alapján állva persze indokoltan tehető fel a Rawlsnak szóló kritikai élű kérdés: konstruktivizmusa valóban olyannyira kantiánus, miként azt maga szerző véli? [Höffe 1995: 306]. A kérdést megfogalmazó Höffe elméletére nézve viszont a kanti filozófiát módosító megfontolásokat illetően tehetőek fel kérdések. Ami az első módosító megfontolást illeti: forrása a modern történelmi tapasztalatból származó, a felvilágosult világpolgár erkölcsi kvalitásaival szembeni kételkedés, mely (a kanti gondolat értelmében) a származás közösségével szemben (gentes) a jog közösségét (civitates) alkotná. Ez utóbbi megvalósíthatóságával szembeni alig rejtett szepsziszből fakad a világállam közjogi szerepének nagyobb hangsúlya és részletesebb elemzésére való törekvés Höffe elméleti fejtegetéseiben. A gyakorlati tapasztalatból eredő megfontolás, illetve az ebből levont következtetés azonban kielezi a kényszer jogosultságával felruházott világköztársaság (világállam) legitimációjának elméleti kérdését, s ez visszakapcsolódik Höffe kiinduló elméleti premisszához,

vagyis az „antropológia plusz etika” tézisként megfogalmazott – Kant interpretációra épített – programhoz, illetve az igazságosság csereként felfogott első fokozatához.

Höffe az „antropológia plusz etika” tézisének a kanti filozófiát lényeges ponton érintő interpretációra, illetve kiegészítésre építi. Az interpretáción belül ezúttal csupán a kritikai elemekre szorítkozva Höffe két érvelését emelhetjük ki. Az egyik – kevésbé mélyre ható – kritika értelmében Kant miközben éles határvonala húz a vizsgálódás racionális és empirikus területei között, azonközben, kiváltképpen az erkölcsök metafizikájának alapvetésében, relativizálja ezt a szétválást, azzal, hogy tételezi: az erkölcs alapelvei valamilyen empirikus elemet is tartalmaznak [Höffe: 1995: 104–113]. A másik – következményeiben messzebbre mutató – ellentmondás, véli Höffe, abban áll, hogy Kant nem vizsgálja meg miért szükségszerű az önmagában jó kérdésének a felvetése a gyakorlatra vonatkozó filozófiai elmélet megalapozása számára. Höffe ezzel, az etikán és a logikán¹⁹ túli kérdésfeltevessel a kanti erkölcsfilozófia implicit antropológiai irányultságának kibontására, továbbá a „relatív a priori, és a relatív metafizika” felé fordítására tesz kísérletet [Höffe 1995: 113–115]. Höffe az általa feltett metasztintú antropológiai kérdést a cserefogalom révén közvetlenül az antropológiai szituáció leírásának rendeli alá, ezzel utólagosan tárva szélesre a kaput saját Kant-interpretációjának megalapozottságát megkérdőjelező bírálatok számára [Ludwig 1997; Wenzel 1997]. Höffe bírálóival szembeni vitájában meggyőzően érvel ugyan amellett, hogy Kant kritikai továbbgondolását egy vele folytatott „folyamatos eszmecserében” valóban elengedhetetlené teszik az eltelt több, mint két évszázad filozófiai-elméleti és történeti-reálfejlődései, s ezekben kitüntetett szerep jut az emberre vonatkozó antropológiai felismeréseknek, a kritikusok érvei viszont azt támasztják alá, hogy ezeknek az ismereteknek az összefoglalására alkalmatlannak bizonyul a csere fogalmának kitágítása, s ezzel együttjáró elbizonytalanítása.

2. A Kanthoz való kritikai viszony és annak bírálata tehát visszavezet a csere és az antropológiai kiindulópont bírálatához, s újabb szempontok bekapcsolását teszi lehetővé, illetve szükségessé. Az elsőként említett cserefogalommal kapcsolatban Apel vetette fel először azt – a későbbiek során különböző oldalról megtámogatott és részletezett – ellenérvet, miszerint a csere Höffe által körvonalazott fogalma (szerzőjének szándékával ellentétben) nem lép túl a kanti dilemmán. Vagyis Höffe „ugyanúgy, mint Kant, nem tudja feloldani azt a hobbesi dilemmát, hogy az önérték stratégiai racionalitása alá vont ember képe alapján, ho-

gyan lehet eljutni a szerződés – vagy a csere – racionális motivációjához”. Höffe nem tesz mást – folytatja Apel –, minthogy megkísérli úgy definiálni az árucserét és a szabadságcsere közötti megkülönböztetést, hogy egyúttal fenntartsa a csere általános fogalmát, mégpedig annak érdekében, hogy alkalmassá váljék a szerződésfogalom helyettesítésére [Apel 1992: 47–50]. A kérdés az, hogy a cserefogalom ártértelemezése vagy diffúzzá alakítása egyáltalán – vagyis Höffe megoldásától függetlenül is – alkalmas-e a szerzőeszméletekben foglalt racionalitás és szubjektumértelmezés módosítására, meghaladására. Höffe ugyanis nem csupán – miként Apel véli – az árucserét és a szabadságcsere közötti megkülönböztetést teszi meg, hanem mintegy a történeti és logikai fokozatosság jegyében az árucserét a szabadságcsere keretébe illeszti. Szándéka tehát nem az, hogy a szabadságcsere az árucseré logikája szerint értelmezze, hanem éppen ellenkezőleg: a csere új felfogása alapján, az árucseréjének modelljét a szabadságcsere fogalmából kiindulva ki akarja egészíteni a közvetlen csereaktsón túlmutató normatív-erkölcsi momentumokkal.²⁰ A cserefogalom ártértelemezését elemző későbbi kritikák tehát túlmennek Apel észrevételein, amennyiben felteszik mindhárom kérdést: először, hogy a csere Höffe által diffúzzá tett fogalma alkalmas-e arra, hogy kielégítse azt a követelményt, amelyet a modell állít vele szemben. Azt ugyanis, hogy levezethető legyen belőle a szabadság legitimitációjának és limitációjának alapproblematikája. Másodszor, hogy a csere fogalma *általában* alkalmas-e vagy alkalmassá tehető-e arra, hogy kivezető utat nyisson az egyéni érdekeken alapuló stratégiai-instrumentális racionalitáson túlra. Harmadszor pedig, hogy a csere fogalma *általában* alkalmas-e – illetve lényeges kiegészítések, más elemek bevonása nélkül elegendő-e – a Höffe által kiindulópontnak tekintett antropológiai alaphelyzet leírására [Kersting 1995; Kettner 1995; Günther 1995]. A részletes kritikai elemzések azt támasztják alá, hogy mindhárom kérdésre végül is nemleges választ kell adni. További, ámde sem a kritikusok, sem pedig Höffe által fel nem tett kérdés, hogy vajon az antropológiai alaphelyzetben, melyet Höffe a *reálkonstrukció* igényével vázol fel, a tevékenységek cseréjének irányában tétován és diffúz módon kiszélesített cserefogalomhoz kapcsolódóan megnyílnak vagy megnyithatók-e olyan *reáldimenziók*, amelyek túlmutatnak az egyének közötti cserén. Höffe, miközben – mint láttuk – részletezően differenciálja, lépcsőzetes fokozatokba tagolja, diffúz módon kiterjeszti a csere fogalmát, mégpedig abból a célból, hogy a modern árucserétől eljusson az antropológiai értelmezés lehetőségéig, azonközben elkerü-

li figyelmét, hogy a csereének történetileg és szerkezetileg legelemibb, legelső aktusai minden valószínűség szerint az *emberi közösségek között* zajlanak. Ebben az aspektusában a csere nem az egyének stratégiai racionalitását fejezi ki, hanem a célracionalitás elemét is magában foglalóan antropológiai alaphelyzetként tisztázandó bonyolult közösségi kapcsolatrendszer részeként fogható fel. Miután az antropológiai alaphelyzet Höffe által kidolgozott „reálkonstrukciójából” hiányzik a csereének a közösség szempontjából konstitutív dimenziója, kénytelen egyrészt az általa fenntartott cserefogalom árnyékában a közösség fogalmát, „a közös környezetben együtt élő emberek” fogalmává silányítani, másrészt a közösségi kötelekeket, mint egymás között mindenféle csereét folytató „csereegyének” közötti kapcsolatokat utólagosan létrejövő – másodlagos és levezetendő – kényszer jellegű viszonyokként ábrázolni. Vagyis Höffe a csere fogalmát a cserebe vont „tárgyak” körének egészen a szabadságig terjedő kibővítésével kívánja átértelmezni, mégpedig úgy, hogy a csere szerkezetének logikai modelljét teljesen érintetlenül hagyja.

Úgy tűnik ennek a következtetésnek ellentmond, hogy Höffe a jogok és köteleességek cserejét éppen azáltal különbözteti meg a javak cserejétől, hogy – mivel kötelezettségek kölcsönösségéről van szó – nem határidős, hanem tartós és folytonos cserefolyamatról van szó, melyben a transzcendencia lehetősége rejlik. Márpedig „a transzcendentális csere szabályokhoz igazodik, s ennek révén valóminő eredendően szociális elemet foglal magában” [Höffe 1999: 53]. Ez az eredendő szociális elem viszont nem egyéb, mint a „kollektív előny”, melyet így az egyének közötti *előnyös* csereaktusok alkotnak, mivelhogy nem állítható, hogy valamennyi csereaktus előnyös [Höffe 1999: 55]. A kollektív előny elvetése és a cserehez kötött disztributív előny elvének kizárólagossága együttesen vezet a közösségfogalom felcseréléséhez a közös környezetben együtt élők meghatározásával. A csereben foglalt egalitarizmus ugyanis kizárja azokat a kötelezettségeket, melyek a közösséghez kapcsolódnak. Ugyanis a disztributív előny elvével szemben a közösséggel összefüggő erkölcsi kötelezettségek éppen hogy nem szimmetrikusak [Kersting 2002: 10–11].

3. A kanti álláspontból kiinduló és a transzcendentális csere fogalmának megalkotásáig vezető „kreatív továbbgondolással” szembeni legerőteljesebb érvelés szerint Höffe nem veszi figyelembe, hogy összességében (tehát nem csupán a tiszta ész filozófiáját tekintve) „Kant filozófiájában a gyakorlati és az elméleti aspektus, a szabadság és a természet metafizikája nem csupán széteső, egymással szembeni

oldalak”, hanem kapcsolatban is állnak egymással. Kantnál az elméleti és a gyakorlati metafizika kapcsolódásában az utóbbi, mint erkölcsi köteleesség, minden egyéb relációt megelőzően abszolút, az ember ész által meghatározható természetének az alapja [Wenzel: 1995: 160]. A továbbgondolás szándékával megfogalmazott Kant-kritika helytállóságát az „ortodox szövegértelmezés” jegyében vitató bírálatokra válaszolva Höffe a reálkonstrukcióhoz nélkülözhetetlen antropológiai fordulat szükségességére mutat rá. Eszerint a Kanttal kapcsolatos kritikai szempontok „azokat az antropológiai elemeket tárják fel, melyekre valójában Kant erkölcsi írásai is támaszkodnak, melyek azonban nincsenek munkáiban explicit módon kifejtve” [Höffe 1995: 355]. Höffe itt egyértelműen a spekulatív filozófia feladatát megfogalmazó kanti megjegyzésre utal, mely szerint azt kell megmutatni, hogy „az embert más értelemben és viszonylatban gondoljuk el, amikor szabadnak nevezzük, semmint akkor, amikor a természet darabjának, a természeti törvények alávetettjének tartjuk, továbbá hogy e kettő nemcsak hogy nagyon jól megférhet egymással, hanem ugyanabban a szubjektumban szükségszerű egységben is kell őket gondolnunk” [Kant 1991: 92–93]. Höffe interpretációjában – és kritikájában – azonban az itt körvonalazódó antropológia igen lényeges elemei nemhogy felszínre kerülnének, hanem éppenséggel veszendőbe mennek. Belátható ugyanis, hogy a csere fogalma nem annyira ennek az elnagyolt antropológiai váznak a reálkonstrukció felé fordítása, hanem inkább radikális leszűkítése.²¹ Míg Kantnál az antropológiának fogalmilag is része – mint részdiszciplína – az embernek a természethez, továbbá önmagához való viszonya, addig a Höffe által a szabadságra korlátozott és a javak cserejétől leválasztott csere, egyetlen – habár lehetőség szerint kiterjesztett – relációt foglal magában. Höffe ugyan a szabály „eredendően szociális” jellegének hangsúlyozásával, mint a szabály nem határidős, azaz *időben* fenntartó szerepének említésével új dimenziót kapcsol be az antropológiai alaphelyzetbe, azonban a cseremodell keretei között nem nyílik módja arra, hogy az idődimenziót az antropológiai megfontolások lényeges momentumává, és ezáltal Kant-kritikájának részévé tegye. Kantnál a jog az erkölcsi szubjektumnak a másik szubjektumhoz való külsőleg meghatározott kötelezettsége, s ilyenként nem csupán a külső szabály és intézményi jelleg a fontos a számára. Höffe nem különösebben részletezett álláspontja a jog időben fenntartó szabályjellegéről utat nyithatna az antropológiai alaphelyzet Kant által nem vizsgált idődimenzió bevonására az elemzésbe, mégpedig oly módon, hogy kritikai érveit a más tekintetben többször idézett Marx, illetve a

kortársak közül az egyébiránt élesen bírálta Luhmann koncepciójával egészítse ki és erősítse meg.²² Ily módon tehát az antropológiai alaphelyzet a természet és az ember, a közösség és az egyén, valamint az ember önmagához való viszonyában, valamint a cselekvés és a szabályok egymást kiegészítő, egyszersmind egymással ellentétben álló szerkezetében lenne leírható.²³ A Kant antropológiája körüli eszmecsere legfontosabb konklúziója, hogy az embernek a természethez, valamint az egyik embernek másokhoz és önmagához való (a közösségnek és az egyénhez való) viszonyát egyenként is és összekapcsoltságukban is Kant mindmáig érvényesen ragadta meg, mégpedig oly módon, hogy egyúttal felfogta ezeknek az ellentmondásoknak az összetartozását magában az emberben [Baranzke 2002; Forster 2002; Jörissen 2002]. Nem csupán homályban maradt, hanem fel sem merült viszont Kant filozófiai viszonya az általa feltárt ellentmondáshoz, melyet a spekulatív filozófia ama feladataként fogalmazott meg, hogy az ellentmondást csalódást okozó látszatként mutassa be és oldja meg [Kant 1991: 90–94], s ennél fogva lényeges ponton elvéti az antropológiai alaphelyzet leírását, nevezetesen az idődimenzióval, mint a normatív és intézményi irányba vezető dimenzióját. Ha ugyanis a Kant által feltárt ellentmondások, valamint a különböző ellentmondások egysége, egymást áthatása nem látszat, hanem gyakorlati probléma, akkor ez azt jelenti, hogy mindez az emberi cselekvések egymásnak ellentmondó indítékaiként is szolgál, illetve a cselekvések egybekapcsolódása eleve nem beláthatóan különböző ellentmondásokkal terhes következményekre vezet. A normák és szabályok az antropológiai alaphelyzetnek azt a dimenzióját alkotják, amelyben a cselekvő ember számára egyrészt láthatóvá válnak cselekvése indítékaiban és következményeiben benne rejlő ellentmondások, másrészt megnyílik számára az út a másik két dimenzióban folytonosan újrakeletkező ellentmondások időben (a hosszabb rövidebb ideig fenntartható) áthidalására, egyben továbbgörgetésére. Az áthidalás és továbbgörgetés nem lehet az ellentmondások megszüntetése, hiszen azok máshol, más relációkban keletkeznek. Így „mindössze” az ellentmondásokra vezető körülményeknek, cselekvéseknek a jó és a rossz, a helyes és helytelen a követendő és elvetendő stb. szerinti csoportosítására és szelekciójára nyílik mód. A folytonosan újrakeletkező, és időlegesen áthidalt és így továbbgörgetett ellentmondásokkal terhelt antropológiai alaphelyzet adja az energiaforrását a normák és szabályok transzcendenciájának, valamint e transzcendenciára reflektáló eszmék ragyogásának, a mítoszoktól kezdődően a vallásokon át a filozófiáig.

Höffe-nek az „antropológiai nullszinten” elhelyezett cserefogalma, valamint a hozzá kapcsolt időben tartós szabályok és a vele együttjáró transzcendentális cserekoncepciója – a kanti antropológiához képest döntő jelentőségű szempontok megfogalmazása ellenére – azért marad szükségképpen kiaknázatlanul, mert az antropológiai alaphelyzetet oly módon szűkíti le, hogy abból csupán a cserepartnerek közötti érdekellentmondások – és ezek transzcendenciája – bontható ki, bármilyen mértékben terjeszti ki az alapszerkezetet a javak cseréjén túli területekre. Az érdek és a hozzá szervesen kapcsolódó disztributív előny „habár rá lehet építeni a stratégiai interakció rendszerét, azonban nem képes az ezen túlmenő igazságossági elvek megalapozására” [Kersting 1997: 60].

4. Végezetül fel kell tennünk azt a kritikai jellegű kérdést, hogy vajon mennyiben tekinthető sikeresnek Höffe kísérlete az igazságosságprobléma újrafogalmazására oly módon, hogy az emberi együttélés állami és jogi szerveződésének univerzális érvényességű – tehát a jövő perspektíváját is magában foglaló – legitimációját alapozza meg. Ha ennek az elméleti programnak a megalapozásához elengedhetetlennek bizonyult az antropológiai alaphelyzet reálkonstrukciója, akkor megkerülhetetlen a kérdés, hogy a modernség fordulópontján mi a viszonya a politikai igazságosságnak, mint a legitimáció elvének az említett antropológiai alapszerkezethez? Továbbá: lehetséges-e az antropológiai alapszerkezet modelljében az állam- és a jogrend antik és a modern szerveződésének összevetése? Be kell látnunk: annak megállapításán túlmenően, hogy Höffe az antik politikai filozófia klasszikus hagyományát (magától értetődően mindenképp Platón és Arisztotelész munkáit) éppen úgy, mint a modern (kevésbé magától értetődően elsősorban Kant filozófiáját) élővé teszi a cserefogalomra épülő *reálkonstrukció* felé fordításával, nos, ezen túlmenően a kritikák nemigen járulnak hozzá Höffe kérdésfeltevésének megvilágításához, vagy pontosabb megfogalmazásához. Nevezetesen ahhoz, hogy az igazságosság jelenkori problémáját az antik és a modern állam- és jogrendszernek a közös antropológiai alapviszony változásaként mutassa be. Ennek a programnak a megvalósítása érdekében Höffe egyrészt Arisztotelészhez, másrészt Kanthoz fordul, megállapítva, hogy – miközben mindkét esetben ellentmondást magában foglaló filozófiai koncepcióról van szó – különbségük nem a jóra vonatkozó felfogásban, hanem „az antropológiai, illetőleg cselekvésméleti koncepcióban” ragadható meg [Höffe 1995: 115]. Arisztotelésznél a filozófiai ellentmondás abban áll, hogy a célorientált cselekvés, illetve a természetes szükségletek kielégítésére irányuló cél, valamint az erkölcs, illetve általá-

ban az emberi teljesítmény előfeltételezése „vezet el a jóról alkotott koncepcióhoz s a boldogsághoz”, az igazságosság formái olyan etikára épülnek, amely a szokásokat, sőt a szokások rendszerét előfeltételezi [Höffe 1995: 115–118]. Kantnál viszont Höffe a cselekvés transzcendentális és a metafizikai meghatározottságainak kettőségét állapítja meg: egyfelől a racionális cselekvés empirikus meghatározása transzcendens kötelezettségek empiria előtti metafizikai megfontolásokat igényel, másfelől viszont ezek a megfontolások csak akkor lehetségesek, ha maga a *cselekvés* szükségszerű és objektíve érvényes [Höffe 1995: 114].

Az antik és a modern közötti különbségeket Arisztotelész és Kant filozófiájának összevetésével jellemezve Höffe a csere leszűkítő fogalmának lehetőségein belül közel kerül az antik és a modern ellentmondásainak az antropológiai alapviszonyaiban megragadható különbséghez. Mindenekelőtt tehát ahhoz, hogy Arisztotelész és Kant különböző antropológiai felfogása mögött egyaránt, bár különbözőképpen ellentmondásos antropológiai alapviszonyok eltérő elrendeződése és az ellentmondás feloldási módjának ebből fakadó különbözősége áll. Arisztotelész esetében az, hogy az ember csak a természethez való megkülönböztető viszonyában lehet *általában* ember (zoon politikon). A zoon politikon viszont annak kategoriális megfogalmazása, hogy a természettel szembeni megkülönböztetés csak egy különleges természeti lény eredendő közösségi meghatározásaként lehetséges. Vagyis a természet és ember viszonyában a természetre utalt ember tényleges (antropológiai) megkülönböztetése a természettől csak egy sajátos, eredendő és természetes emberi közösség révén történhet meg. Mármint az ebben a természetes közösségben önmagát ténylegesen megkülönböztető *cselekvő* ember, miközben önmagának és közösségének a természettől megkülönböztető fennmaradásához teremt feltételeket, azonközben, mint egyénileg cselekvő, önmagát is megkülönbözteti ama eredendő természetes közösségtől. Az antik világban, a természet és az ember, a közösség és az egyén, a cselekvés feltételei és következményei közötti itt jelzett, egymásba átfolyó ellentmondás először lépett kifejlét – azaz az eredeti viszonyokat szétfeszítő, az önálló részekre tagolódás irányába elinduló – formájába, és követelt eligazító állásfoglalást a cselekvő ember számára. Ebben a helyzetben Arisztotelész az igazságosság elveiben, s ezen belül a közösség (a polis) fenntartását (boldogulását) teszi meg előfeltételnek, vitathatatlan alapnak, s foglal állást úgy, hogy az emberi cselekvés egymásnak ellentmondó alternatíváit és az ellentmondásos viszonyok között eligazító normatív elveket úgy kell megfogalmazni, hogy a természetes embe-

ri közösséget szolgálják, és ennek rendeljék alá a természet és az ember közötti ellentmondás alakulását. A kanti megoldás ennek éppen az ellenkezője: kiindulópontja az eszes és szükségletekkel rendelkező cselekvő egyén, aki közösségi viszonyainak párlatát más eszes lényekkel való azonoságának felismeréséből meríti, illetve saját belső autonóm erkölcsi erényeiben hordozza vagy külső jogi kényszer alapján megfogalmazott kötelezettségeiből ismeri. Az ezekhez kapcsolódó ellentmondások hálózatában cselekvő modern embert eligazító normatív elvek az elillant közösség helyébe lépő kötelezettségek mellett szólnak, azonban nem csorbítva, hanem éppenséggel erősítve az autonóm egyént, rá telepítve a felelősség és annak vállalásának a terhét. Mégpedig oly módon, hogy felszabadítsa a természettel *szembeni*, az „ész másikkal” szemben érvényesülő racionalitás instrumentális jellegét.

Leszűkített fogalmi hálójában és az erre épülő antropológiai alaphelyzet reálkonstrukciójában Höffének nincs lehetősége annak az indokolt célkitűzésének megvalósítására, hogy az igazságosság modern problémáját az antik felfogással kellő mélységű összehasonlításban fejtsse ki. Arra azonban így is lehetősége nyílik, hogy jelezze a természethez a kanti filozófiában körvonalazott alapokon nyugvó modern viszony kibontakozásának történetében újabban bekövetkezett fordulatot. Azt ugyanis, hogy az emberi létfeltételek természeti alapjai globálisan és tovább nem folytathatóan kerültek veszélybe: természeti erőforrások világméretű és korlátozatlan kiaknázása, a környezeti feltételek leromlása, a genetikai struktúrákba a következményekre való tekintet nélküli beavatkozás oly mértékben kiélezte és egyoldalúvá tette a természet és az ember viszonyát, hogy ennek változtatása immár elkerülhetetlenné vált. E viszony alapja pedig az, hogy a modern ember számára „miközben a racionális cselekvésnek a természetet megterhelő előnyei és haszna magát a cselekvő javát szolgálja, azonközben a hátrányok az emberiségre egészében – illetőleg az emberre általában – hárulnak, vagyis a disztributív előny és a kollektív hátrány jövőtehetetlenül szétváltak” [Höffe 1999a: 418]. Másrészt – a kommunitarizmus kritikai elemzése alapján – azt a következtetést is levonja, hogy a természethez való viszony normatív szabályozása nem valószínűsíthető meg az eredendő közösségi viszonyok helyreállítása, a „Kant helyett Arisztotelész” program alapján [Höffe 1996a: 164–185]. Mégpedig azért nem, mert a természethez való viszonyt normatív szabályozó természetes közösséget a modernizáció folyamata *helyreállíthatatlanul* felszámolta. De nem veszi észre, hogy éppen ebben áll a modernség legitimációs krízise: miközben közvetlen bioló-

giai fennmaradása érdekében az ember számára elkerülhetetlen, hogy visszazárja a természethez való viszonyának helyreállításához, a természet és az ember között létrehozott ellentétes viszony egyoldalúságának megszüntetéséhez és egyensúlyának megteremtéséhez. Ezenközben azonban még csak nem is gondolhat – és még kevésbé vállalkozhat – arra, hogy visszaállítsa, vagy akár módosított formában is, visszahozza a szabályozó elveket legitimáló és megalapozó természetes közösségi viszonyokat, s egyénként önmagát, mint a természettel összhangban álló közösség tagját fogja fel.²⁴ E dilemmából kivezető alternatívák egyik lehetőségeként a közösségfogalom újrafogalmazása jelenik meg, mely – a kommunitarista koncepciók mellett – azokban a kísérletekben körvonalazódik, amelyek a világtársadalom, a világpolgárok közössége (civilis communis) típusú modern közösségformák ideáiból, mint ama eredeti természeti közösségek késői megfelelőiként bontakozik ki. A képzeletbeli közösség azonban csak a szabályozás elveinek képzeletbeli, azaz eszközök nélküli és bármikor kétségbe vonható legitimációját adhatja meg. Az alternatíva másik – vitapartnerei és Höffe előtt egyaránt számításon kívül hagyott – iránya viszont az igazságosság bizonyos, mindenesetre *a legáltalánosabb és a legátfogóbb* elveinek, illetve ugyanezen elvek legitimációjának radikális leszakítása a közösségfogalomról. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy Höffe az antropológiai alapstruktúra meghatározásánál meglehetősen közel kerül ennek a lehetőségnek a felismeréséhez, amikor a közösség fogalmát a környezetben együtt élő emberek fogalmi körülírásával helyettesíti. Valójában azonban Höffe elméleti útja egyre távolabb visz e felismeréstől. Az antropológiai alaphelyzet rekonstrukciójában az eredendő közösségek halvány körvonalait sejtető körülírást a későbbiek során a közösség határozott fogalmi kifejezéseként szolgáló sorsközösség fogalma váltja fel [Höffe 1999a]. Az antropológiai alapszerkezetből levonható következtetés viszont azt erősíti meg, hogy ezzel éppen ellentétes irányban nyílnak meg egy – valóban nem a részérdekek szolgálatában igénybe vehető kényszerítő eszközökkel felruházott – nemzetközi jogi és intézményi rendszer kiépítéséhez vezető út. Ebben az alternatívában a kényszeralkalmazás legitimitásának megalapozása nem valamely valóságos, ámde partikuláris és kultúrafüggő, de nem is valamilyen összemberi és ezért képzeletbeli közösségre építve történik, hanem az emberre, mint természeti lényre vonatkozó biológiai felfogásban horgonyozható le, illetve e biológiai létet fenyegető hatások ismeretéből bontakozhat ki, s a kényszer alkalmazását a kettő közötti egyensúly fenntartására korlátozza.

Összefoglaló konklúzióink tehát az, hogy Höffének kritikásai által nem kellően méltányolt – sőt valójában fel sem ismert – elméleti teljesítménye annak kimutatása, hogy a globalizáció (a modernség új egyetemes világrendjének) körülményei között a legitimáció kérdése újból és új nézőpontból merül fel, s ennek az új nézőpontnak a megalapozásához nem áll más rendelkezésre, mint az eredeti antropológiai tényállásnak a mai történelmi feltételek közötti újragondolása. Az a probléma azonban, hogy ezt az eredeti antropológiai modellt egyoldalúan, leszűkítve rajzolja meg. Ez pedig visszaüt a mai kérdés megválaszolására is: annak a fordulópontnak az elhibázására vezet, melynek alapján a legitimációprobléma másként fogalmazható meg, mint az antik világban, és más alapokon oldható meg, mint a klasszikus modernség korszakában.

JEGYZETEK

- ¹ Ez egyértelműen kiderül Höffe Hobbes kritikájából. Eszerint még az elsődleges természeti állapotban sem lehet az embert *kizárólag* az önfenntartásra törekvő lényként definiálni, s eltekinteni az önfeláldozás, a szolidaritás és a kötelezettségvállalás elemi, legalább potenciálisan erkölcsi jellegű tulajdonságaitól. Ebből következően az eredeti szerződés hobbesi „metaforájának” nem az a legproblemátikusabb, és kiüresítő sajátossága, hogy észkonstrukció, hanem az, hogy olyan *redukción* alapuló konstrukció, amelynek következtében teljességgel elveszíti a lehetőségét arra, hogy *reálkonstrukcióként* legyen értelmezhető [Höffe: 1989: 307–321].
- ² Ezen a ponton a kritikusok nem teljesen alap nélkül állapítják meg, hogy Höffe voltaképpen a hobbesi szerződéselmélet előfeltevéseit, mindenekelőtt annak emberképét fogadja el, s nem tesz mást, mint a szerződés „fogalmi metaforáját” a csere fogalmával helyettesíti. Erre a kritikára további alapot ad, hogy Höffe felvázol egy csere előtti „primér természeti állapotot” is, mégpedig egészében a hobbesi értelemben, azaz a „homo homini lupus” állapotként, s ennek az előzménynek az elismerésével azután a cserét „szekundér természeti állapotként” írja le [Höffe 1989: 382–388]. A primér állapot – miként Hobbesnál, csak hogy most kimondatlanul – az *egyéni* szabadságok ama teljessége, amelyről, illetve amelynek egy részéről, a kölcsönös előnyök érdekében minden érintett lemond, habár Höffe esetében nem valamely ésszerű belátás eredményéről van szó [Kersting 1997, Kettner 1997, Koller 1997]. A magunk részéről viszont a kritikák akceptálása mellett szükségesnek tartjuk a szerződéselméleti kiindulópont és Höffe csereelméleti megalapozása közötti különbségek hangsúlyozását is.
- ³ Kerstingnek idevonatkozó kritikai megjegyzése szerint Höffénél az uralomra vonatkozó metalegitimációs probléma kezelése egybeesik a kényszer megalapozásával, s ennek okát abban látja, hogy Höffe a természeti állapot deskriptív jegyeiből kíván normatív következtetéseket levonni. Márpedig – folytatja – az eredendő normatív háttér explikálása nélküli kényszer „csupán természeti esemény és semmi más” [Kersting 1997: 28–20].
- ⁴ El kell fogadnunk azonban Matthias Kettner idevágó kritikai megjegyzését, miszerint Höffe abban az igyekezetében, hogy a transzcendentális érdekek „inherens szocialitását” emelje ki, nem tisztázza egyértelműen a résztvevői és a megfigyelői álláspont közötti különbségeknek és kapcsolódásoknak a

„természetes emberi jogok” esetében kitüntetett fontosságú problémáját. E probléma abban áll, hogy az emberi jogok érvényesség-értelme már előzetesen meghatározandó, mielőtt ugyanennek az érvényességértelmezésnek a gyakorlati-alkalmazási feltételei kidolgozhatók lennének [Kettner 1997: 274]. Látni fogjuk, hogy ez a kritikai megjegyzés Höffe „reálkonstrukciójának” alapjait érinti.

⁵ Höffe nem tartja fontosnak a csere és a cselekvés fogalmai közötti pontosabb megkülönböztetést, mindkét esetben az ember cselekvőképeségére utal. Így viszont nem tisztázható egyfelől a cselekvés és a csere „eredendő szocialitása”, másfelől az egyén cselekvésének autonómiája közötti összefüggés sem. Erre a tisztázatlanságra építve Höffe mind a disztributív csere, mind a cselekvőképeség fogalmát kettős értelemben használja: az egyik esetben a szocialitás, a másik esetben az egyéni autonómia irányában értelmezi, és homályban hagyja a két értelmezés mögötti antropológiai dimenzió alapvető különbségét. Ebből következően azonban nem érvelhet kellő meggyőző erővel azokkal a kritikákkal szemben, miszerint az antropológiai szintre helyezett disztributív csere nem egyéb, mint a stratégiai interakció szabálya [Kersting 1997; Kettner 1997; Koller 1997].

⁶ „A közhatalom és az igazságosság lehetőség szerinti legszorosabb összekapcsolásának sokféle »módszerét«, azaz módozatait, erőit, eljárását a politikai igazságosság stratégiáinak nevezem” [Höffe 1989: 457].

⁷ Höffe a politikai igazságosság formáihoz és típusaihoz nem történeti alakulásuk szempontjából közelít. Igen kiterjedt elmélettörténeti elemzése nem a történeti rekonstrukciót szolgálják, hanem az igazságosság jelenkori problémáinak megvilágítását. Innen ered munkáinak az a többek által elismert sajátossága, hogy az elmélettörténet hivatkozott szerzőit jelenkori vitapartnerekként kezeli. [Habermas 1990; Brunkhorst 1997].

⁸ Következésképpen a legitim emberi jogok, illetve a legitim és egyúttal legális alapjogok „tartalmilag tekintve azonosak, létezésük, intézményesítésük módja azonban különböző. Az emberi jogok azok, melyeknek valamely jogrendszer kötelezően alá van vetve, az alapjogok viszont olyan emberi jogok, amelyeket valamely adott jogrendszer ténylegesen elismer.” [Höffe 1989: 462].

⁹ Rawls megfogalmazásában: ahhoz, hogy minden személynek egyenlő joga legyen a másokéval összeegyeztethető szabadságok lehető legkiterjedtebb körére [Rawls 1997: 86].

¹⁰ Paradigmatikusan: „Justice as Fairness: Political not Metaphysical” [Rawls 1999: 388–414].

¹¹ Ezen a ponton nem alaptalan Höffe kérdése: a méltányosságként felfogott igazságosság elmélete valóban – mint ahogyan azt a szerzője gondolja – kantianus jellegű? [Höffe 1995: 306–330].

¹² A jog szenzibilitásnövekedésének számos területe és esete közül Höffe kiemeli az emberi jogok és az igazságos gazdasági rend, a környezetvédelem, a biomedicina és a kutatás, a génmanipuláció, az emberrel folytatott kísérletek, a tudomány és az egyetem etikai-politikai diskurzusait, illetve ezek gyakorlati-jogi kapcsolódásait, következményeit, vetületeit [Höffe 1981].

¹³ Az önmagához visszakapcsolódó makroszubsztém nélkül a társadalmi totalitás önreflexív megismerése éppen úgy elképzelhetetlen, mint a társadalom visszahatása önmagára. Az önmagára való hatás egyrészt feltételez egy reflexív centrumot, ahol a társadalom az önmegismerés folyamatában kifejleszti önmaga megismerését, másrészt egy olyan végrehajtó (al)rendszert, mely az egésznek részeként működik és képes rá hatást gyakorolni [Habermas 1985: 415]. „Más szavakkal a reflexív modernizáció elmélete csak akkor léphet fel kritikai igénnyel, ha a modernséget az önmaga által elismert és kinyilvánított céljával, valamint önmaga implicit kontextusával szemben értelmezi” [Lash: 1996: 195].

¹⁴ Habermas elemzésében is döntő szerep jut annak a körülménynek, hogy az emberi élet alakításának módozatait nem önmagban a munkaviszonyok forradalmasítása, hanem a szabadság és a szociális igazságosság normái alakítják, s e normák szerinti változtatások a „csak vélhetően ártalmatlan” államhatárolom kiterjesztését, mely „minden dolog normák alá rendelésének és felügyeletének” gyakorlatát vonta maga után. Elemzésében azonban Habermast nem a maguk a normák érdeklik, hanem a kapcsolódó politikai mozgalmak és ideológiák [Habermas 1994: 283–308].

¹⁵ „Az, aki a nemzetállamot per saldo vívmánynak tekinti, aligha tarthatja fenn azt az álláspontot, hogy elkerülhetetlen és szükségszerű történeti szerveződéssről van szó.” [Höffe 1999a: 175].

¹⁶ Kielezve a „jogrendszer legerőteljesebb eszközének, a büntetőjog ultima rációjának alkalmazására” [Höffe 1999a: 367–373; Höffe 1999b].

¹⁷ Sem a demokratikus rendszerekről szerzett történelmi tapasztalatok, sem pedig az érvelési logika alapján nem bizonyítható, hogy a világ békéje a demokrácia rendszerének globalizációja révén biztosítható lenne [Höffe 1999a: 291].

¹⁸ Höffe számos konkrét, az ENSZ, a Nemzetközi Bíróság, az Európai Parlament reformjára vonatkozó javaslatot dolgoz ki az általa szükségesnek tartott irányú fejlődés előmozdítására [Höffe 1999: 332–334].

¹⁹ Logikai érvelésnek tekintjük a jó akaratnak, mint önmagában vett jónak ama Kant általi indokolását, miszerint a jó akarat „nem attól jó, amit elér vagy véghezvisz ...hanem egyedül az akarás által.” [Kant 1991: 21].

²⁰ Ez az eljárás némiképpen a tevékenységcsere fogalmának logikájára emlékeztet, mellyel Marx az emberi érintkezés részeként, egyben történeti formájaként bemutatott munkamegosztás elemi szituációját kívánta megragadni [Marx: 1976: 22–35].

²¹ Ezt a megállapítást támasztja alá a Kant antropológiai írásai körüli eszmecsere. Heike Baranzke, mintegy összefoglalva a Kant erkölcsfilozófiai, jogfilozófiai és antropológiai munkásságát érintő diskurzus idevágó konzekvenciáit, írja: „Kant nyilvánvalóan átveszi az antropológia 18. századi terminológiai megkülönböztetését, egyrészt a fiziológiai antropológia, mely arról szól, hogy mit formál a természet az emberből, másrészt a pragmatikus antropológia között, melynek témája, hogy az ember, mint szabadon cselekvő, mivé alakítja önmagát”. Habár Kant az „antropologia physica” és az „antropologia moralis” közül kétségtávol az utóbbit tekinti alaptudománynak (Fundamentalmwissenschaft) a homo phaenomenon és a homo noumenon megkülönböztetésében nem téveszti szem elől egyik dimenziót sem [Baranzke 2002: 65, 68, 86–92].

²² Marx az antropológiai alaphelyzetet a termelés, a család és a reprodukciós forma kategóriáiban írja le. Luhmann pedig a szociális rendszerek három alapidimenzióját tárgyi, szociális és idő dimenzióként jelöli meg [Marx–Engels 1976 31–32; Luhmann 119–122, 131–135]. Legújabbban pedig – világokká átalánosítva – Bango három világot különböztet meg: melyben élünk, melyet felhasználunk, és amelyet konstruálunk, kiegészítve a sort egy negyedik, kevésbé markánsan megkülönböztethető, bizonyos értelemben akár redundánsnak is tekinthető jövővilággal [Bango 2003: 15–236].

²³ Az antropológiai tényállás bemutatása, mint e hármas viszonyrendszerben jellemezhető szerkezet modellje – valamelyes módosítással ugyan – részletesebb kifejtésben is megtalálható korábbi tanulmányunkban [Balogh 1987: 168–216; Balogh 1990: 29–98].

²⁴ Ezt a tényállást fogalmaztuk meg a „társadalomelmélet lehetetlenségi téziseként” előadott gondolatmenetünkben [Balogh 2002: 91–114].

IRODALOM

- Apel, K.-O. 1992: Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? In: Apel, K.-O./ Kettner, M (Hrsg.): Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. Frankfurt/M. Suhrkamp 29–61.
- Balogh I. 1997: Formációelméleti problémák. In: Balogh I.: Ártermelés, szocializmus, történetiség. Budapest, Magvető Könyvkiadó. 168–216.
- Balogh I. 1990: A forradalmi ész kritikája. Budapest, Társadalomtudományi Intézet
- Balogh I. 2002: Rendszerdifferenciálódás és interpenetráció. A társadalomelmélet „lehetetlenségi tézisééről”. In: Bango, J.–Karácsony A. (szerk): Luhmann-könyv, Budapest, Rejtjel Kiadó. 91–114.
- Bango, J. 2003: Theorie der Sozialregion. Berlin, Logos Verlag
- Baranzke, H. 2002: Die Idee der Menschheit in deiner Person. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. Band 11. 62–95.
- Brunkhorst H, 1997: Die Kontingenz des Staates. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes. Frankfurt/M. Suhrkamp, 225–242.
- Forster, E. 2002. Nicht wollen. Paragrana, Bd. 11., 153–175
- Gerhardt, V. 1997: Das wiedergewonnene Paradigma. Otfried Höffes moderne Metaphysik der Politik. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes. Frankfurt/M. Suhrkamp. 61–95.
- Habermas, J. 1883: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. Suhrkamp
- Habermas, J. 1990: Grenzen des vernunftrechtlichen Normativismus. In: Nachholende Revolution. Frankfurt/M. Suhrkamp, 71–81.
- Habermas, J. 1994. A jóléti állam válsága és az utópikus energiák kimerülése. In: Válogatott tanulmányok. Budapest, Atlantisz
- Hobbes, T. 1999: Leviatán. I–II. Budapest, Kossuth Kiadó
- Höffe, O. 1979: Ethik und Politik. Grundmodelle und- Probleme der Praktischen Philosophie. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Höffe, O. 1981: Sittlich-politische Diskurse. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Höffe, O. 1985: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg/München. Verlag Karl Alber.
- Höffe, O. 1989: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Höffe, O. 1991: Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Höffe, O. 1992: Gerechtigkeit als Tausch? In: Lenk, H./Maring, M. (Hrsg.): Wirtschaft und Ethik. Stuttgart, Reclam 119–133.
- Höffe, O. 1995: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Höffe, O. 1996a: Vernunft und Recht. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Höffe, O. 1996b. Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles. Berlin, Akademie Verlag.
- Höffe, O. 1997: Erwiderung. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp, 331–356.
- Höffe, O. 1999a: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München, Verlag C. H. Beck.
- Höffe, O. 1999b: Gibt es ein interkulturelles Strafrecht. Frankfurt/M. Suhrkamp

- Höffe, O. 2001: „Königliche Völker”. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Jörissen, B. 2002. Anthropologische Hinsichten, pragmatische Hinsichten. Paragrana, Bd. 11. 176–199.
- Kamper, D.–Wulf, Ch.–Gebauer, G. (Hrsg.) 2002: Kants Anthropologie. Paragrana. Band 11.
- Kant, I. 1991: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése (Ford.: Berényi G.), Budapest, Gondolat
- Karácsony, A. 2000: Jogfilozófia és társadalomelmélet. Budapest, Pallas Studio/Attraktor
- Kersting, W. 1997: Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes. In: Kersting, W (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M Suhrkamp. 11–60.
- Kersting, W. 2002: Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- Kettner, M. 1997: Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte. In: Kersting, W. (Hrsg.). Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp 243–283.
- Koller, P. 1997: Otfried Höffes Begründung der Menschenrechte und des Staates. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp, 284–305.
- Lash, S. 1996: Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft. In: (Beck, U./Giddens, A./Lash, S. (Hrsg.): Reflexive Modernisierung. Frankfurt/M Suhrkamp 195–288.
- Ludwig, B. 1997: Hobbes–Kant–Höffe. Eine moderne Renaissance des Naturrechtsdenkens? In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp, 96–149.
- Luhmann, N. 1987: Soziale Systeme. Frankfurt/M. Suhrkamp
- Luhmann, N. 1993: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Marx, K.–Engels, F. 1976: A német ideológia. Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Nida-Rümelin, J. 1994. (Hrsg.): Praktische Rationalität. Grundlagentheorie und ethische Anwendungen des *rational choice* Paradigmas. Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Nida-Rümelin, J. 1997: Gerechtigkeit bei John Rawls und Otfried Höffe. Ein Vergleich. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp, 321–330.
- Parsons, T. 1937: The Structure of Social Action. New York/London, The Free Press/Collier-Macmillan
- Rawls, J. 1997: Az igazságosság elmélete. Budapest, Osiris
- Rawls, J. 1999. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. In: Freeman, S. (ed): John Rawls: Collected Papers. Cambridge, Mass. London, Harvard University Press.
- Riedel, M. 1972: (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. 1–2. Freiburg, Rombach+Co.
- Wellmer, A. 1986: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt/M. Suhrkamp.
- Wenzel, U. J. 1997: „Metaphysik ohne Metaphysik”? Unsystematische Überlegungen zur Systematik der Kant-Interpretation Otfried Höffes. In: Kersting, W. (Hrsg.): Gerechtigkeit als Tausch? Frankfurt/M. Suhrkamp. 150–185.
- Willke, H. 1983: Entzauberung des Staates, Königstein, Taunus.